

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-30-8 € 16,-

32 2014

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Andalusien

Mit Beiträgen von MOHAMED MESBAHI, MOHAMED TURKI, MARÍA ROSA MENOCA, ANTOÍN SÁNCHEZ CUERVO, HELMUT DANNER
und anderen

SONDERDRUCK

5

MOHAMED TURKI

Convivencia und Toleranz in Al-Andalus

27

ROSA MARÍA MENOCA

Hasdai ibn Shaprut: Ein Großwesir in Córdoba

37

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO

*Américo Castro und das interkulturelle
Gedächtnis von Al-Andalus*

49

MOHAMED MESBAHI

*Aspekte des philosophischen Andalusien in
der zeitgenössischen arabischen Kultur*

77

Europa und das philosophische Erbe von Andalusien

ANDREAS SPEER IM GESPRÄCH

MIT MOHAMED TURKI

85

HELMUT DANNER

*Patrick Chabal: »The End of Conceit:
Western Rationality after Postcolonialism«*

99

REZENSIONEN & TIPPS

142

IMPRESSUM

143

POLYLOG BESTELLEN

Andalusien



ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO

Américo Castro und das interkulturelle Gedächtnis von Al-Andalus

Übersetzung aus dem Spanischen von Hans Schelkshorn

Die Trias »Américo Castro – interkulturelles Gedächtnis – Al-Andalus (oder das mittelalterliche Spanien unter dem Islam)« bildet eine semantische Konstellation von enormer Dichte, mit polemischen Sinnspitzen und einem interpellativen Potenzial, das auch im 21. Jahrhundert seine Bedeutung nicht verloren hat. Gewiss, die Arbeit und die intellektuelle Persönlichkeit von Américo Castro (geb. 1885 in Cantagalo, Brasilien; gest. 1972 in Lloret de Mar, Spanien) ist Teil einer der großen Exilsgeschichten der Zwischenkriegszeit, die wie das Exil der republikanischen Kräfte im Jahr 1939¹ in Spanien

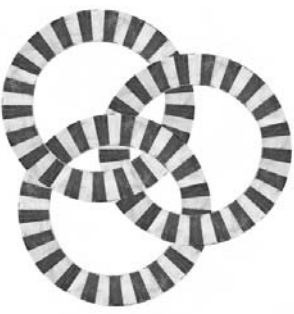
Dieser Beitrag ist im Rahmen des Forschungsprojekts »El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política (FFI2012-30822)« verfasst worden, das durch das Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España finanziert wird.

¹ Von den zahlreichen Studien über die Exilierung der Kulturschaffenden Spaniens im Jahr 1939 erlaube

bis heute äußerst kontrovers diskutiert werden. Américo Castro, der sich aktiv an der Reformpolitik der Zweiten Spanischen Republik beteiligte, war in den zwanziger Jahren eine herausragende Gestalt des renommierten Zentrums für Historische Studien in Madrid. Während des Spanischen Bürgerkriegs (1936–1939) verlässt Américo Castro Spanien, womit eine lange, schmerzhaft, aber auch fruchtbare Zeit des Exils beginnt, in der seine bedeutendsten Werke entstehen. Die Stationen des Exils sind die Karibik, Argentinien, Mexiko und schließlich die Vereinigten Staaten von Amerika, wo er schließlich als

ich mir auf meinen Sammelband Antolín SÁNCHEZ CUERVO: *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina* (Editorial Tébar: Madrid 2008) zu verweisen, in dem ein gewisses Panorama über den kulturellen Exodus spanischer Intellektueller entworfen wird.

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO ist Professor für Philosophie im Centro de Ciencias Humanas y Sociales des Consejo Superior de Investigaciones Científicas in Madrid.
antolin.scuervo@cchs.csic.es



In der Zeit des Exils löst sich Castro vom Europäismus und dem Modernisierungsdrang der Generation 1914.

Professor an der Universität Princeton lehrt. Erst 1971 kehrt er aus familiären Gründen fast anonym nach Spanien zurück, wo er ein Jahr später stirbt.²

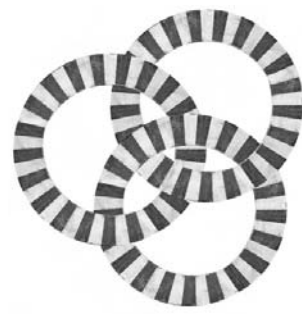
Die Erfahrung des Exils war für Castro bestimmend, und zwar nicht nur aus den nahe liegenden Gründen, die für jeden Menschen gelten, der sich gezwungen sieht, aus politischen oder ideologischen Gründen sein Haus zu verlassen und auf diese Weise in gewaltsamer Weise entwurzelt ist. Nach der Niederlage der spanischen Republik, der er als Botschafter in Berlin gedient hatte, fühlte sich Castro wie viele andere Exilanten in einem radikalen Sinn obdachlos, versetzt in einen »Nicht-Ort« bzw. Grenzort, wo alles provisorisch und instabil ist. Die Erfahrung des Exils wird darüber hinaus für Castro auch Ausgangspunkt für eine entscheidende Wende in seinem Denken. Gewiss, Gegenstand und Inhalte seiner Studien werden dieselben bleiben: die Welt des mittelalterlichen Spanien und die Prozesse, die seine historische Realität geformt haben. In inhaltlicher Hinsicht werden sich jedoch die Perspektiven auf diese Themen massiv verschieben. Trotz der weithin unveränderten Datenlage wird Castro im Exil neue

Deutungen entwerfen, die aus einem Bruch mit seiner intellektuellen Entwicklung vor dem Bürgerkrieg hervorgehen.

In der Zeit des Exils löst sich Castro vom Europäismus und dem Modernisierungsdrang der Generation 1914, der er mit Ortega y Gasset und anderen angehörte. Aus diesem Grund geht er in gewisser Hinsicht hinter seine frühe Lektüre von Cervantes' »*Don Quijote*« zurück, in der Erasmus und die Renaissance den Schlüssel bildeten. In seinem erfolgreichen Buch *El pensamiento de Cervantes* (1925) hatte Castro den kritischen Humanismus der Welt von Cervantes, der implizit nichts Gegenreformatorisches enthält, ergründet. Von 1936 an wird er jedoch in verschiedenen Essays sowohl seine Lesart von Cervantes als auch seine Sicht des spanischen Mittelalters und der Renaissance Schritt für Schritt modifizieren und verändern. Das Exil bildet nicht bloß einen politischen Kontext oder die räumlichen und zeitlichen Koordinaten seines Denken, vielmehr wird für Castro die Erfahrung des Exils ein neuer hermeneutischer Schlüssel, der eine neue Perspektive eröffnet, von der aus alles in einem anderen Licht erscheint. Castro wird vom Exil aus einen weitaus kritischeren Blick auf die Realitäten der spanischen Geschichte werfen, die unter den kanonischen Deutungen, zu denen er selbst im Centro de Estudios Históricos de Madrid beigetragen hat, verborgen geblieben waren.

Das Exil von Américo Castro hatte viele Facetten. Erstens war das Exil eine Flucht vor Francos Spanien, in dem Castro wegen seines Engagements für die Republik weder geistig

² Die Bibliografie von und über Américo Castro ist inzwischen unüberschaubar geworden. Für eine erste Annäherung an seinen biographischen und intellektuellen Lebensweg und an sein Werk vgl. *Américo Castro. Antología*, Prólogo de Leoncio López-Ocón, Introducción de Juan Jesús Morales Martín y M^a Carmen Rodríguez Rodríguez (Madrid, AECID, 2012) und die exzellente Einführung von Francisco José MARTÍN: *Epistolario. Américo Castro y Marcel Bataillon (1923–1972)*, Edición de Simona Munari: Madrid 2012.

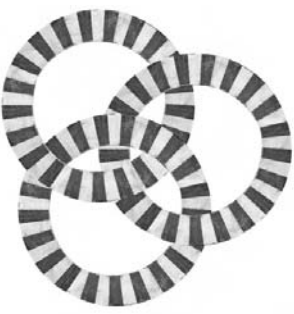


atmen noch sicher leben konnte, obwohl er die Gewalt auf beiden Seiten kritisierte. Aber es war auch ein Exil von seiner eigenen früheren akademischen Laufbahn, durch die er sich in der hispanoamerikanischen Welt, sowohl in Spanien als auch darüber hinaus, großen Ruhm erworben hatte. In der Suche nach heterodoxen Deutungen, die ihn in die Peripherie des Hispanismo versetzten, verlor er jedoch die akademische Spitzenstellung, die er sich zuvor erarbeitet hatte. Nach 1939 verwoben sich in seiner intellektuellen Persönlichkeit Leben und Werk, wodurch die bisherigen Inhalte seiner Arbeit in ein neues Licht rückten. Auf diese Weise kam es in Übereinstimmung mit dieser Erfahrung zu tiefgreifenden Re-interpretationen. Castro erlebte nun am eigenen Leib die spanische Intoleranz, die Teil einer langen Tradition von Häresien und Ausschließungen ist. Obwohl er sich mit manchen Elementen dieser Tradition identifiziert hatte, fragte Castro nun nach ihren geschichtlichen Ursachen und suchte zugleich nach dem Schlüssel für eine mögliche, jedoch inzwischen verlorene Idee von Toleranz. Aus diesem Grund stellen Krieg und Exil einen Wendepunkt in der Geschichte von Castro dar, in dem die Antworten auf neue Fragen nicht mehr bei den alten Lehrern der Generation von 1914 gesucht werden, auch nicht mehr in der nationalistischen Historiographie mit ihrem hispanistischen Kanon, den aufzubauen er selbst beigetragen hatte. In und aus dem Exil beginnt Castro diesen Kanon zu demontieren, in der Suche nach einem verborgenen Schlüssel oder nach dem, was er selbst die

Lebendigkeit (*»vividura«*) oder den »lebendigen Aufenthaltsort« der Spanier nennen wird.

Die *»vividura«* oder die spanische Lebensform, und zwar in ihrer Differenz – nicht Rückständigkeit – zum Rest von Europa, besteht für Castro in der Konvivenz, die Christen, Mauren und Juden in der mittelalterlichen Welt praktiziert haben, ein Zusammen-Leben und Zwischen-Sein, das stets problematisch blieb, weil es von Spannungen, Widersprüchen, aber auch fruchtbaren Anpassungen durchdrungen war. So war und verlief das Leben der Spanier inmitten von konfliktiven und zugleich mestizischen Identitäten, die eine multikulturelle Subjektivität beleuchten und zur Erfahrung bringen, eine Subjektivität, die wohl allein im Exil, wo sie sich bricht und aus dem Gleichgewicht gerät, aufatmen kann. Der große hermeneutische Schlüssel zur geschichtlichen Realität Spaniens liegt für Castro von nun an nicht mehr im Geist von Erasmus und anderen Strömungen, die mit der Geschichte des übrigen Europa übereinstimmen, sondern in einer Erfahrung, die die spanische Geschichte in einem radikalen Sinn von Europa unterscheidet, nämlich in der Konvivenz zwischen Christen, Mauren und Juden und ihrer mestizischen Verbreitung in verschiedenen Gruppen von Konvertiten, Jüdaisierten, Abtrünnigen, Morisken, Mozarabern u.a. In einer Reihe zentraler Werke wie *España en su historia* (Buenos Aires, 1948) *La realidad histórica de España* (México, 1954), *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI* (Santiago de Chile, 1949), *Ensayo de historiolo-*

Die *»vividura«* oder die spanische Lebensform, und zwar in ihrer Differenz – nicht Rückständigkeit – zum Rest von Europa, besteht für Castro in der Konvivenz, die Christen, Mauren und Juden in der mittelalterlichen Welt praktiziert haben.



gía. *Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes* (New York, 1950), *Origen, ser y existir de los españoles* (Madrid, 1959) und *De la edad conflictiva* (Madrid, 1961) wird die Bedeutung der Kreuzzüge, die Symbiose, aber auch die Konflikte zwischen den Gruppen oder »Kasten« und ihre Resonanz in der neuzeitlichen Geistes- und Kunstgeschichte aufgedeckt.

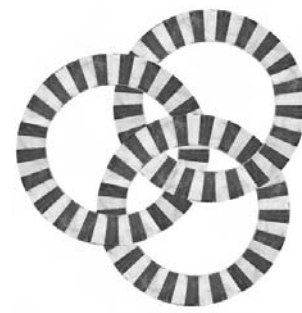
Die »spanische Differenz« war für Castro weder Synonym für Rückständigkeit – so die rationalistischen Kritik – noch Geschenk einer religiös verstandenen Vorsehung – so die Sicht von Traditionalisten bzw. Reaktionären. Die »spanische Differenz« war vielmehr ein Zeichen eines singulären Humanismus, der sich äußerst reichen, aber wegen des konfliktiven Kontextes auch extrem schwierigen Entwicklungsmöglichkeiten verdankte. So wandte sich Castro von alten Essentialismen ab. Vergessen wir nicht, dass Castro im Umfeld der Generation 1914, die von der Generation 1898 zu unterscheiden ist, dem Historismus näher stand als dem Essentialismus, näher Ortega als Unamuno, auch wenn zu Ortega handfeste Differenzen bestanden. Und Castro steht näher auch bei Dilthey, in dessen Entwürfen er eine primordiale Referenz finden wird, mit deren Hilfe er sowohl die essentialistischen als auch positivistischen Reduktionismen zu vermeiden sucht.³ Denn für Castro

war die Erforschung der Geschichte Spaniens mehr eine Frage der Erkundung lebendiger Ursprünge als der Systematisierung empirischer Daten.

Der »lebendige Aufenthaltsort« bzw. die für Spanien eigentümliche »vividura« hat nach Castro seine Wurzeln nicht in einem unveränderlichen Wesen und Charakter, sei es der Rasse, der Geografie, dem Blut oder dem Temperament, noch in der Summe psychologischer Züge, die zu einer Ontologie erhoben werden, noch in der Summe akkumulierter Tatsachen. Bei der spanischen »vividura« handelt sich vielmehr um ein komplexes Phänomen, das im Sinne Ricoeurs eine kontinuierliche Arbeit der Archäologie und Entmythologisierung erfordert, und zugleich eine Konstruktion und Rekollektion des Sinns. Die Tatsachen werden zu Spuren, Fahrten und Indizien (»Spuren« und »Aura«, von der Benjamin im Passagenwerk spricht) einer singulären Lebensform, die sich aus christlichen und semitischen Elementen zusammensetzt. Die spezifisch spanischen Lebensformen erhellen sich erst aus ihrer aktiven Konvergenz. Das »Spanische« wird hier als Ausdruck eines kollektiven Bewusstseins verstanden, das Glaubensweisen, Werte und symbolische Modelle enthält, unter der sich seine Realität geschichtlich organisierte. Das spanische Bewusstsein ist nach Castro das Ergebnis einer Reihe von Schnitten, Rissen und Hybridisierungen zwischen ethnischen, religiösen und linguistischen Elementen, die sich über eine lange Zeit hin ereignet haben. »Das Originellste und Universalste des spanischen Genius hat« – wie Castro in *España en su his-*

3 Zur methodologischen Koinzidenz zwischen Castro und Dilthey vgl. Francisco Márquez VILLANUEVA: »La historia interdisciplinar de Américo Castro«, in: Eduardo SUBIRATS (Hg.): *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España*, Ediciones Libertarias/Prodhufi: Madrid 2003, S. 83–102.

Das spanische Bewusstsein ist nach Castro das Ergebnis einer Reihe von Schnitten, Rissen und Hybridisierungen zwischen ethnischen, religiösen und linguistischen Elementen, die sich über eine lange Zeit hin ereignet haben.



toria hervorhebt – »seinen Ursprung in den im 9. Jahrhundert geschmiedeten Lebensformen des christlich-islamisch-jüdischen Kontextes ... Die Geschichte zwischen dem 10. und 15. Jahrhundert war ein christlich-islamisch-jüdischer Kontext. Man kann diese Geschichte nicht in undurchlässige Behälter unterteilen, nicht in parallele und synchrone Strömungen, weil sich jede der drei Gruppen existentiell in Kontexten bewegte, die jeweils durch die beiden anderen Gruppen entworfen worden sind.«⁴

In diesem Buch werden zahlreiche Beispiele für diese These angeführt, beginnend mit der spanischen Sprache, in der trotz ihres abendländischen Fundaments Momente und Strukturen des Arabischen aufscheinen und die zuerst von Juden verbreitet worden ist. Andere sehr bekannte Beispiele sind die Übersetzer-schule von Toledo, die künstlerischen und kulturellen Figuren des Mozarabischen und des Mudejar-Stils, die jüdische Philosophie des Maimonides, der in arabischer Sprache schrieb, oder die *disciplina clericalis*, die erste Sammlung von Gesängen, die zwischen dem 11. und 12. Jahrhundert von Pedro Alfonso, einem Juden, vom Arabischen ins Lateinische übersetzt worden ist. Der arabische Einfluss übersetzt sich also simultan in einer Dominanz und in einer Art »Verzauberung« – nicht im Sinne eines simplen Exotismus oder Orientalismus –, die in der mittelalterlichen Literatur wie dem *Cantar del mio Cid*, dem *Libro del buen amor* oder der Tragikomödie *La celestina*

spürbar sind, in denen, wie Castro aufzeigt, Züge und Einflüsse der arabischen erotischen Poesie aufscheinen. Selbst »*Mio Cid*« war eine Übersetzung des arabischen »*sayyidi*« (»mein Herr«), während der existentielle Sinn des Lebens, der nach Castro die spanische Identität in seinem keimhaften Moment charakterisiert, nämlich »leben, indem man sich opfert (*vivir desviviéndose*)«, wie er oft sagt – viel dem »*hadit*« verdankt, d.h. der arabischen poetisch-existentialen Deutung des Lebens, die in Europa völlig neu war.

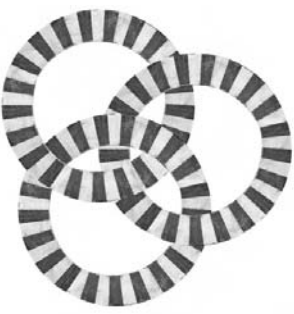
Castro hat als Pionier auf die große Bedeutung des Humanismus der Konvertiten in der Literatur des sechzehnten Jahrhunderts hingewiesen, in die sich die unterdrückte Spiritualität und Kultur der Juden, wenn auch auf eine untergründige Weise, ausspricht. Als Beispiele können hier der Schelmenroman und die bedeutenden Werke von Juan Luis Vives und Miguel de Cervantes genannt werden, nicht zu vergessen die Mystik von Theresa von Avila und ihrem Seelenverwandten Johannes vom Kreuz, deren Wurzeln in der Mystik der Sufis liegen.

Besondere Erwähnung verdienen die zahlreichen Essays, die Castro Cervantes und Don Quijote widmete, bei denen wir jetzt nicht verweilen können. Ich möchte zumindest die kritische Divergenz gegenüber den dominanten Interpretationen hervorheben, die ihren Grund in seinem Exil hat, in dem Castro, wie wir bereits erwähnt haben, keine Bedenken hatte, seine anfänglichen, an Erasmus orientierten Deutungen zu korrigieren. In seinem Werk *Hacia Cervantes* (1966) und in

»Das Originellste und Universalste des spanischen Genius hat seinen Ursprung in den im 9. Jahrhundert geschmiedeten Lebensformen des christlich-islamisch-jüdischen Kontextes«

Américo Castro

4 Américo CASTRO: *Obras reunida. Volumen tres. España en su historia. Ensayos sobre historia y literatura*, Trotta: Madrid 2004, S. 514.



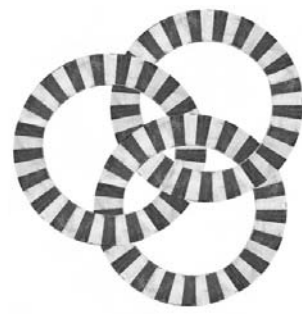
anderen Essays⁵ distanzierte sich Castro von dem zu einem nationalen Mythos erhobenen »Don Quijote«. Die tiefgründige Ironie, in der sich ein unterdrücktes multikulturelles Subjekt ausdrückt, kommt vor allem im berühmten Kapitel IX von »Don Quijote« zu Ausdruck, eine Ironie, die von früheren Interpretationen nicht bemerkt oder nicht genügend herausgearbeitet worden ist. In diesem Kapitel berichtet der Erzähler, dass er bei einem Spaziergang durch Toledo – wo man mit verbotenen Materialien handelt, weil das Arabische eine verbotene Sprache war – eines Tages einen Text in arabischer Sprache findet und einem getauften Mauren befiehlt, den Text zu übersetzen. Das Ergebnis war das Werk *Don Quijote*, verfasst von einem Cide Hamete Benengeli. Diese Geste von Cervantes ist ein Augenzwinkern für ein interkulturelles Gedächtnis, das uns daran erinnert, dass unter der Oberfläche der Erscheinungen noch eine ganze Welt existiert. Cervantes selbst deckt uns auf, dass seinem großen Buch eine verborgene und verfolgte Tradition zugrunde liegt; denn die Texte sind in einer verbotenen Sprache geschrieben und hätten zerstört werden können.

Auf diese Weise positionierte sich Castro gegen den offiziellen Hispanismo von Gestern und Heute, der die Existenz semitischer Wurzeln in der spanischen Kultur stets geleugnet oder ihre Bedeutung und Qualität

zumindest herabgesetzt hatte. Die großen Literaturtheoretiker Marcelino Menéndez y Pelayo (1856–1912) und Ramiro de Maeztu (1875–1936) hatten in ihren ideengeschichtlichen Werken die Inquisition und die Vertreibung der Juden wegen ihres angeblichen Wunsches, Proselyten zu werden, gerechtfertigt; in ähnlicher Weise feierte Miguel de Unamuno die Gegenreformation, Ortega y Gasset entwickelte die These eines romanisch-germanischen Spanien in einem ethnischen und metaphysischen Sinn, in der das jüdische und arabische Erbe gegenüber der imperialen römischen Tradition und der gotischen Stammesgewalt, die die wahren Fundamente der herrschenden spanischen Kaste seien, völlig unbedeutend waren.

Im Anschluss daran verband José Maria Maravall, ein Schüler von Ortega y Gasset, die spanische Kulturgeschichte mit den historiografischen Typologien und Kategorien Europas, d.h. der Renaissance, des Barock und der Aufklärung. Zu diesem Zweck musste man die wissenschaftliche und literarische Renaissance der spanisch-arabischen Kultur des 12. Jahrhunderts ausblenden und auch die dunkle Seite der Religionsgeschichte Spaniens beiseite schieben, eine Geschichte, die durch die Kreuzzüge, die wiederholten religiösen und ethnischen Verfolgungen, die theologischen Strategien der Beherrschung Amerikas und die sukzessiven Wellen der geistigen Repression, die durch die kirchliche Bürokratie von 1492 an organisiert wurde, bestimmt ist. Auf diese Weise beugte sich der offizielle Hispanismo den ideologischen Forderungen

⁵ Vgl. dazu Américo CASTRO: *Obra reunida. Volumen Uno. El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid 2002; ders., *Obra reunida. Volumen Dos. Cervantes y los casticismo españoles y otros estudios cervantinos*, Trotta: Madrid 2002.



Das Werk von Castro stellte [...] die Echtheit des liberalen, europäischsten und modernen Spanien in Frage.

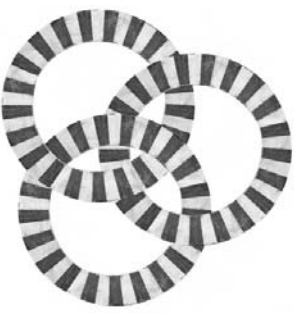
des Traditionalismus und Europäismus. Die spanische Identität offenbarte sich wesentlich europäisch und modern, ohne aufzuhören katholisch und römisch zu sein, mit einer römisch-gotischen Wurzel, in der die Präsenz der semitischen Züge akzidentell und »kontaminierend« erschien.⁶ Das war kein Orientalismus, der die Repräsentationsstrategien der arabischen und jüdischen Kulturen ausmacht, sondern sie einfach negiert. Nach ihrer physischen Vernichtung verblasste so auch die Erinnerung an diese Zerstörung.

Mit seiner Dissidenz gegenüber dem offiziellen Hispanismo verwandelte sich Castro in einen Häretiker, womit er in einer langen Tradition der Exilierten, die die spanische Geschichte und Kultur durchzieht, steht und die er selbst in der Ferne in seinem Werk analysierte. Castro ist ein Häretiker in Form und Inhalt, der sich durch seine Methodologie sowohl vom Positivismus als auch vom Existenzialismus abgrenzt und die Literatur als eine legitime historiografische Quelle rehabilitiert; er ist aber auch ein Häretiker durch seine transgressive Genealogie der spanischen Identität. Wegen des Exils und der heterodoxen Spitze seiner Thesen ist er weder in der Kultur des Franquismo noch in der Kultur des späteren Spanien gegenwärtig. So bleibt das Werk von Castro durch die Diktatur hindurch und bis zum heutigen Tag außerhalb der spanischen Universität, eher disqualifiziert als gele-

sen und, abgesehen von einigen Ausnahmen, weithin ignoriert. Das Ende der Franco-Diktatur beendete nicht die kulturellen, soziologischen und ideologischen Trägheiten, die vielmehr nach Franco noch viele Jahre weiterwirkten; dies erklärt die Abwesenheit von Américo Castro im gegenwärtigen Spanien. Gewiss, sein Werk legte einen Ursprung der spanischen Kultur frei, der mit den Strategien des demokratischen Übergangs nur schwer kompatibel war, ein Übergang, der noch im Sog des Franquismo stand, ohne reale Erinnerung an seine Opfer und die Exilorte, einschließlich der exilierten Intellektuellen wie Castro. Mehr noch, es war ein Ort ohne Erinnerung an die Vergangenheit, da die Vergangenheit jetzt den Forderungen der neuen nationalen Erzählungen, die das postfrancistische Spanien als Übergang zu einer modernen, liberalen und europäischen Nation redefinierten, angepasst wurden. So entstand ein gesellschaftliches und kulturelles Profil ohne potenziell konfliktive Elemente wie das Arabische oder das Jüdische.

Das Werk von Castro stellte dieses Szenario und die Echtheit des liberalen, europäischsten und modernen Spanien in Frage. Castro legte die kollektive Amnesie bloß, die das Ende des Francismo und die Wiederherstellung der Demokratie prägte, die Ausblendung und das Verschweigen der Exilierungen und Verfolgungen der Liberalen und Dissidenten der letzten Jahrhunderte mitsamt ihrer tragischen Bedeutung für die Entwicklung des modernen Spanien, und auch das Vergessen der Verfolgung der humanistischen Reformen des Den-

⁶ Eduardo Subirats dokumentiert diese Bezüge in »La península multicultural«, in: Eduardo SUBIRATS (Hg.): *Américo Castro y la revisión de la memoria*, (Fn. 3), S. 39–49.



Das archäologische Bild eines multikulturellen Spaniens hat nicht aufgehört, ein europäisches Gedächtnis zu beunruhigen, ein Gedächtnis, in dem das Jüdische und Islamische pejorativ konnotiert sind.

kens des 16. Jahrhunderts bzw. das Schweigen, das traditionellerweise die Literatur der Konvertiten und die Vertreibung der Mauren umgibt. Über diese Themen arbeitete Castro mit seinen Schülern in Princeton. Castro deutete eine Vergangenheit an, die gegenüber dem Rest Europas, letztlich des rationalistischen und christlich-abendländischen Europa, auch in seiner stärker säkularisierten Version, diskordant ist, und dies in einem politischen Kontext, der durch die große Sorge um die Zügelung der massiven Einwanderung aus dem Maghreb bestimmt war. Das archäologische Bild eines multikulturellen Spaniens hat nicht aufgehört, ein europäisches Gedächtnis zu beunruhigen, ein Gedächtnis, in dem das Jüdische und Islamische pejorativ konnotiert sind und in dem die Koexistenz der verschiedenen Religionen auf Phantasmen des Balkans verweisen, wobei hier den Einfluss der neoliberalen These wie derjenigen des »Zusammenpralls der Zivilisationen« (Huntington) nicht zu vergessen ist.

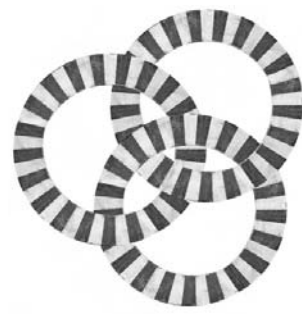
Mit seiner Distanzierung von den konventionellen Historiografien entwarf Castro heterodoxe Wissensformen der Vergangenheit, die einem interkulturellen Gedächtnis nahestehen. Castro bahnt den Weg für eine Erkenntnis der Vergangenheit, die den Kanon und die Grenzen, die durch Erzählungen mit einer monokulturellen Tendenz bzw. den Ausschlusskriterien einer nationalen Identität gesetzt werden, überschreitet, um die darin verborgene multikulturelle Realität wieder zu finden. Es handelt sich eher um ein kulturelles Gedächtnis, das sich gerade wegen seiner ethi-

schen Berufung, seinem kritischen Gepräge und seinem Geschmack für die Ränder als ein interkulturelles Gedächtnis erkennt, das sich so in den Orbit der gegenwärtig global boomenden Erinnerungskultur einschreibt oder vielmehr ihm vorangeht. Die interkulturelle Dimension dieser neuen Kultur verweist ohne Zweifel auf die postkoloniale Welt und auf das Gedächtnis des Kolonialismus, auf die Gewalt des National-Staates und die Anerkennung der Unendlichkeit der ethnischen Exklusionen und der xenophobischen Handlungen, die manchmal sogar zum Genozid geführt haben. Im spanischen Kontext, in dem diese Erinnerungskultur trotz der Auflehnung der Zivilgesellschaft auf zahlreiche große Hindernisse⁷ stößt, bezieht sich diese Debatte über die Interkulturalität vor allem auf die Eroberung und die Kolonisierung Amerikas, aber nicht ausschließlich: Im Fall von Castro hat diese Debatte, ohne den zuletzt genannten Ereignissen gegenüber blind zu sein⁸, eher eine Beziehung zu Al-Andalus oder zum Islam der iberischen Halbinsel.

Gewiss ist Al-Andalus ein Begriff, der sich nicht nur auf die Vergangenheit der konventionellen gelehrten Geschichtsschreibung bezieht, sondern auch auf eine Weise, diese Vergangenheit so zu rekonstruieren oder identifizieren, dass sie die Gegenwart bestim-

⁷ Vgl. dazu z.B. Walter L. BERNECKER, Sören BRINKMANN: *Kampf der Erinnerungen. Der Spanische Bürgerkrieg in Politik und Gesellschaft 1936–2006*, Verlag Graswurzelrevolution: Nettersheim, 2006, Kap. V–IX.

⁸ Vgl. dazu vor allem Américo CASTRO: *Iberoamérica, su presente y su pasado*, Dryden Press: New York, 1941.



men kann. Im Horizont von Catros Hemeneutik konstituiert sich eine Replik des Begriffs der »Rekonquista«, mit dem man traditionell ein Schlüsselereignis im nationalen Narrativ Spaniens und deshalb auch eine Konfiguration seiner Identität bezeichnet: von der »Rekonquista« zu sprechen, um sich auf den Prozess zu beziehen, der in der Ausflösung von Al-Andalus kulminiert, impliziert die Fiktion eines kollektiven Subjekts, dem man Eigentümlichkeiten, wesentliche Charaktere, homogene Profile und mehr oder weniger ausschließende Züge, die die Existenz eines Feindes fordern, gegenüber dem man sich identifiziert, zuteilt. Mit anderen Worten: Es impliziert die Transposition einer Handlung oder einer substanziellen Erzählung von dem, was in Wirklichkeit eine »imaginierte Gemeinschaft« ist, um den berühmten Begriff von Benedict Anderson zu verwenden. In diesem Fall handelt es sich um das christlich-gotische Spanien, das durch den Islam angegriffen und besetzt worden ist. Daher muss gegenüber dem Islam ein legitimer Verteidigungskrieg erklärt werden. Al-Andalus, d.h. Spanien selbst unter der islamischen Herrschaft über acht Jahrhunderte hindurch, wäre eine Anomalie, eine lange Parenthese und ein Attentat gegen eine präexistente religiöse und kulturelle Identität. So stellt sich in groben Strichen der Antagonismus Al-Andalus/Rekonquista dar, den traditionellerweise die großen Erzähler der spanischen Nation im Licht gewisser Interessen und in Abhängigkeit von den herrschenden Ideologien in ihrer jeweiligen Gegenwart gezeichnet haben. Wir

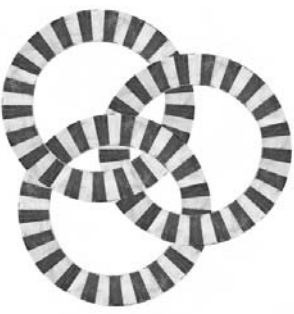
können dafür in jüngster Zeit sogar ein bedecktes Beispiel finden, nämlich in der Rede von José María Aznar am 21. September 2004 an der Georgetown University, also kaum achtzehn Monate nach dem Anschlag von Al-Kaida in Madrid:

»The problem Spain has with Al Qaeda and Islamic terrorism did not begin with the Iraq Crisis. In fact, it has nothing to do with government decisions. You must go back no less than 1300 years, to the early 8th century, when Spain recently invaded by the Moors refused to become just another piece in the Islamic world and began a long battle to recover its identity. This Reconquest process was very long, lasting some 800 years. However, it ended successfully. There are many radical Muslims who continue to recall that defeat, many more than any rational Western mind might suspect. Osama bin Laden is one of them. His first statement after 11th September – I repeat, the 11th September – did not begin by referring to New York or Iraq. His first words were to lament the loss of Al-Andalus – Moorish Medieval Spain – and compare it to the occupation of Jerusalem by the Israelis.«⁹

Im Kontrast zu diesem Entwurf fand Castro in Al-Andalus den Keim einer »hispanidad«, die mit der theoretischen Ausrichtung des reaktionären Denkens unversöhnlich ist und sich sogar vom Denken der republikanischen Exilanten von 1939, Joaquín Xirau, Fernando

Al-Andalus, d.h. Spanien selbst unter der islamischen Herrschaft über acht Jahrhunderte hindurch, wäre eine Anomalie, eine lange Parenthese und ein Attentat gegen eine präexistente religiöse und kulturelle Identität.

9 José María AZNAR: »Seven Theses on Today's Terrorism«, Vortrag an der Georgetown University, 21. September 2004; <http://www3.georgetown.edu/president/aznar/inauguraladress.html>



Das Spanische, das von Al-Andalus aus entstanden ist, artikuliert sich [...] als ein integrales Ich, das vom Denken und der künstlerischen Schöpfung Gebrauch macht, um sich selbst zu repräsentieren, und zwar in Begriffen eines umfassenden Lebens und nicht nur der Erkenntnis und des pragmatischen Erfolgs, und das das Glück in der transzendenten Fülle sucht.

de los Ríos oder Eduardo Nicol, unterscheidet, für die das Erbe der semitischen Kultur zwar nicht inexistent, aber auch nicht wirklich bedeutsam war.¹⁰ Bei Castro hat hingegen die »hispanidad« eine interkulturelle Wurzel, die auf eine multiethnische und plurireligiöse Realität Spaniens, die bereits vor den katholischen Königen existierte, verweist. Im Vorwort zur ersten Auflage von *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1946), das seine hermeneutische Wende markiert, spielt er in diesem Sinn auf die »hispanidad« in Begriffen einer »speziellen Kategorie« an, die das Problem »einer geschichtlichen und menschlichen Entität, die durch eine christlich-arabisch-jüdische Textur integriert ist«, »verstehbar« macht und »in der sich diese drei Existenzweisen artikulieren (oder desartikulieren)«.¹¹ Die grundlegenden definierenden Bestimmungen dessen, was Castro auch »das Spanische«, »die hispanische Seele« oder »das Bewusstsein der hispanischen Menschheit«¹² nennt, die vom 8. Jahrhundert an sich abzuzeichnen beginnt, wären daher Multikulturalismus und existenzielle Spannung. In der Konstitution des »Spanischen« sind nach Castro das 10. und das 11. Jahrhundert hervorzuheben, die mit der Glanzzeit des islamischen Humanismus – im Kontrast zur kriegerischen Festigung der christlich-europäischen

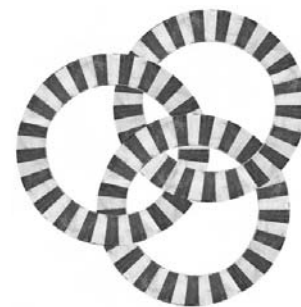
Prinzipien – anhebt, die die spätere Entwicklung der spanischen Lebensform bedingte und die Geburt einer Nationalität mit einem okzidentalen Wurzelwerk europäischer Art verhinderte. Diese Jahrhunderte würden gewiss – wie Castro hinzufügt – wenig zu tun haben mit dem abstrakten *ego* und der rationalen hispanischen Existenzform, die von einer Unsicherheit geprägt und mit einer vitalen Basis verbunden ist, die sich in einer schöpferischen Angst ausweint. Das Spanische, das von Al-Andalus aus entstanden ist, artikuliert sich als permanente Spannung zwischen der Konvivenz und dem Konflikt einer komplexen und alterierten Identität, die mehr durch Glaubensweisen als durch Ideen bestimmt ist, oder als ein integrales Ich, das vom Denken und der künstlerischen Schöpfung Gebrauch macht, um sich selbst zu repräsentieren, und zwar in Begriffen eines umfassenden Lebens und nicht nur der Erkenntnis und des pragmatischen Erfolgs, und das das Glück in der transzendenten Fülle sucht.

In diesem Sinn bedenkt Castro die Lebensform, die durch die christliche Kaste, die während der sogenannten Reconquista die arabische und jüdische Kaste unterdrückt, gedemütigt, benutzt und zugleich bewundert und imitiert wurde, sodass die komplexe Interaktion zwischen beiden Gruppen nicht einfach aufhörte, verbreitet worden ist. Die »hispanidad« würde also nicht nur an die offenen Ausdrucksformen des dominanten Lebens, sondern auch – und vor allem – an diese verborgene und vergessene Komplexität anspielen, die in sich die Vielfalt arabischer

¹⁰ Vgl. dazu meinen Artikel »La metamorfosis de la hispanidad bajo el exilio español republicano de 1939«, in: *Desafíos* (Bogotá), 26–2 (2014), S. 17–42.

¹¹ Américo CASTRO: *Obras reunidas. Volumen tres* (Fn. 3), S. 151.

¹² Ebd., S. 616.



und jüdischer Einflüsse beherbergt und in der Widerspruch mit Reziprozität und Ablehnung mit Assimilation koexistieren. Castros Archäologie inkorporierte in die republikanischen Vision der »hispanidad« eine anamnetische Dimension: Die hispanische Identität hat ihre Wurzel im kritischen Gedächtnis seiner multikulturellen Elemente, dessen narrative Auslassungen zur korrigieren sind. Letztlich entwirft Castro eine Reflexion über Al-Andalus, die ein Licht auf zahlreiche Fragen und Debatten wirft:

Erstens auf die verhüllten Ursprünge der hispanischen Identität und ihrer ausschließenden und autoritären Verdrehungen, über das interkulturelle Profil dieser Identität unter den religiösen Integralismen, die die Nation mit dem Katholizismus identifizieren, und über die Erleichterung der kritischen Möglichkeiten dieser frustrierten Identität in den Exilen, die die hispanische Moderne durchläuft.

Zweitens hinterlässt uns Castro die Pflicht, die vielleicht bis heute nicht genügend erforschten Verbindungen zwischen der Konquista Amerikas und der sogenannten der Reconquista von Al-Andalus durchzudenken. Die Konquista war nur eine Fortsetzung der Reconquista, sowohl hinsichtlich der ausschließenden Logiken als auch ihres »existenziellen« Sinnes. Denn die spanischen Christen hatten, was wir nicht vergessen dürfen, die islamische Konzeption des Lebens aufgenommen, das sie trotz der Unterdrückung zugleich imitierten. Der »gerechte Krieg gegen die Indios« hat seine symbolischen Ursprünge und

Strategien im peninsularen Kreuzzug gegen den Islam; und die Konquista fand ihr Modell in der sogenannten Reconquista, so dass es zu einem Transfer der Strategien der Bekehrung und der inquisitorischen Überwachung der transozeanischen Kolonien des 15. Jahrhunderts kam. Aus diesem Grund sollte jede interkulturelle Reflexion über die Konquista die Konvivenz der früheren Jahrhunderte im Bewusstsein halten.

Drittens wirft Castro ein Licht auf die Gewalt des Nationalstaates und seiner Erzählungen. Das Werk von Castro macht die zwischenstaatliche Schmittsche Freund-Feind-Logik, die den nationalen Identitäten Sinn verleiht, gegenwärtig. Darüber hinaus stellt er die regionalen Nationalismen, die im postfrancistischen Spanien im Rahmen der neonationalistischen und neofaschistischen Bewegungen im gegenwärtigen Europa wieder erfunden wurden, in Frage. Castro warnt vor ethnischen, religiösen und sprachlichen Exklusionen, die im Rahmen der gegenwärtigen Migrationsstürme produziert worden sind, und zwar über die universalistische Simulation globaler, technologischer Identitäten und über die Barbarisierung der Immigration. Nicht zuletzt lädt Castro dazu ein, die aktuellen Formen des Antisemitismus und der Islamophobie zu demaskieren, und er warnt selbstverständlich vor einem neuen islamischen Integralismus, der dazu verpflichtet wird, sich mit dem Gedächtnis seiner vergessenen humanistischen Traditionen zu konfrontieren. Letztlich bietet Castro Antworten für die Integralismen alten und neuen Stils an.

Nicht zuletzt lädt Castro dazu ein, die aktuellen Formen des Antisemitismus und der Islamophobie zu demaskieren, und er warnt selbstverständlich vor einem neuen islamischen Integralismus.

VIER ANSÄTZE INTERKULTURELLEN PHILOSOPHIERENS	1
KWASI WIREDUS KONSENSETHIK. EIN AFRIKANISCHES MODELL	2
ANDERE GESCHICHTEN DER PHILOSOPHIE	3
FRAU & KULTUR. KOLONISIERUNG VON DIFFERENZ	4
ERKENNTNISQUELLEN	5
GERECHTIGKEIT	6
NEUE ONTOLOGIEN	7
HYBRIDITÄT	8
ÄSTHETIK	9
PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT <i>(Doppelnummer)</i>	10 ¹¹
DAS ZWEITE EUROPA	12
BIOTECHNOLOGIE	13
MENSCHENRECHTE ZWISCHEN WIRTSCHAFT, ETHIK UND RECHT	14
FORMEN DES PHILOSOPHIERENS	15
GERECHTER KRIEG?	16
PHILOSOPHIE IM ISLAM	17
WELTZIVILGESELLSCHAFT	18
SUBJEKTIVITÄT	19
UNIVERSALI[s]MUS	20
TOLERANZ	21
SINNESKULTUREN	22
GELD	23
ÜBERSETZEN	24
DAS PROJEKT INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN HEUTE	25
SELBSTKULTIVIERUNG. POLITIK UND KRITIK IM ZEITGENÖSSISCHEN KONFUZIANISMUS	26
AUF DER SUCHE NACH METHODEN INTERKULTURELLEN PHILOSOPHIERENS	27
DER ARABISCHE FRÜHLING	28
NATUR	29
MIGRATION	30
HEIDEGGER INTERKULTURELL?	31

www.polylog.net

Viertens stellt Castro für die unüberschaubare Debatte über Multi- bzw. Interkulturalität zahlreiche historiografische und philologische Materialien bereit. Begriffe wie »Akkulturation« oder »Hybridisierung« und Disziplinen wie die »cultural studies« mit ihren verschiedenen Varianten und Verzweigungen könnten im Werk von Castro und in seiner Reflexion über Al-Andalus bedeutsame Anregungen finden.

Fünftens wirft Castro schließlich ein Licht auf die transformierenden Möglichkeiten der Geschichte und des Gedächtnisses. Castro entwirft eine Kritik der Gegenwart ausgehend von einer Reform der Erinnerungskultur, der die Diskurse über die spanische Dekadenz der letzten beiden Jahrhunderte stets aus dem Weg gehen. Jenseits des dominanten kulturellen Gedächtnisses oder einer aseptischen Historiografie nimmt Castro einen kritischen Abbruch der Vergangenheit vor, der jedoch in einem Ausblick mit einer ethischen Rekonstruktion der Gegenwart verbunden ist, die sich in der aktiven Toleranz und der Anerkennung der Alterität verstanden als Quelle einer permanenten Interpellation jenseits der bloßen Konvivenz zwischen Indifferenten gründet.